

Title	絶対者と私達
Author(s)	本田, 敏雄
Citation	メタフシカ. 38 p.47-p.58
Issue Date	2007-12-25
oaire:version	VoR
URL	<a href="https://doi.org/10.18910/12440">https://doi.org/10.18910/12440</a>
rights	
Note	

*Osaka University Knowledge Archive : OUKA*

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

Osaka University

## 絶対者と私達<sup>1</sup>

本田敏雄

### § 序

この小論「絶対者と私達」で、私達は 1801 年と 1804 年の知識学講義及び 1806 年の通俗講演としての宗教論を取り上げ、そこで展開されたフィヒテの思想の根幹部をなす最も充実した中期の知識学及び宗教論を考察します。その際、私達がここで展開する解釈の前提として、初期の知識学における「絶対我」(das absolute Ich) は、この中期知識学における「絶対知<sup>2</sup>」(das absolute Wissen) へと発展的に解消されていると考えること、即ち、1794 年の『全知識学の基礎』——以下、94 知識学という——に言う絶対我とは、知に他ならないのであって、1801 年や 1804 年に登場する「絶対者」ないし「絶対的存在」は、1794 年には一切登場していなかったのだと解釈する立場に立つことを、ご了承下さい。

私達の住む現実の世界 (die Welt) は、初期の 94 知識学において、理論我 (theoretisches Ich) による私達の認識の対象とされ、又、実践我 (praktisches Ich) による私達の働きの対象となっていますが、私達は上記の解釈から、その世界とは現象 (Erscheinung) としての世界に他ならなかったのだと考えます。むしろ、理論我、実践我、またその働きの対象としての世界も、絶対我的内に展開される現象であり、三者は、中期の知識学においては、現存在 (Dasein) の語の下にまとめられていると解釈します。

絶対者は、絶対知の解明を第一の仕事とする『知識学の叙述』<sup>3</sup>——以下、01 知識学という——において登場しますが、絶対者と絶対知との連関が学の立場から始めて解明されたのは、『知識

<sup>1</sup> この原稿は、2007 年 3 月 23 日同志社大学で開催された「ドイツデー in Doshisha 2007 考える人とアーティストのコラボレーション」中のドイツ観念論研究会日本シュライエルマハー協会合同研究会で発表させていただいた「絶対者と我々」に、少しく手を入れたものです。

なお、フィヒテの著作からの引用は、J. G. FICHTE- GESAMTAUSGABE のページ数は GA を付し、PHB のページ数には PHB. を付し、読者の便宜の為、両者を併記することにした。

<sup>2</sup> 「絶対知 (A+B) は、自身に対して (B において) 端的にそれがあるが故にあり、それで在るところのものである。」  
Das absolute Wissen (A+B) ist für sich (in B) schlechthin weil es ist, u. was es ist. GA II, 6, S.194 PHB.302, S.77

<sup>3</sup> *Darstellung der Wissenschaftslehre Aus den Jahren 1801/02* J. G. FICHTE- GESAMTAUSGABE II, 6, PHB.302,

学第二講義』<sup>4</sup>——以下、04 知識学という——においてです。そしてその成果をもって、『浄福なる生への指教』<sup>5</sup>——以下、06 宗教論という——が書かれていると私達は考えるのです。

## § 1 絶対者と絶対知（絶対者ないし絶対的存在とその概念的把握）

04 知識学において、絶対者の定義が獲得されるのは、前半部いわゆる登り道の頂点においてでした。そこで絶対者は、「自己内閉鎖した単体<sup>6</sup>」(in sich geschlossenes Singulum)と把握(erfassen)されます。

この自己内閉鎖した単体(in sich geschlossenes Singulum)の語が示唆しているのは、第一に、絶対者が自己内閉鎖であることから、私達にとって(für uns)手の届かないものであるということ、つまり超越(Transzendenz)であるということです。第二に、単体(Singulum)という語から知られるのは、その中には一切の区別(Unterschied)も差異(Verschiedenheit)もなく、一(Eins)ないし一者(das Eine)であって、永遠(Ewigkeit)であり真に無限(unendlich)であるということです。絶対者はこのように一でなければなりません。何故なら、もしそれが二であるならば、それだけでも、その二はお互いに限定(bestimmen)しあい、制限(beschränken)し合って、お互いが有限(endlich)であるということになってしまうからです。

第三に、絶対者はそのような単体である限り、無ではなく在るのであって、それも「絶対的存在」(das absolute Sein)であるのでなければなりません。常に在り、生成も変化もなく、それが在るがままにあるのでなければなりません。そして、真に在ると言われるものは、この一者だけでなければなりません。何故一者以外の他のものが在るとは言えないのかは、先ほど、それ自身が一であることに関して述べたのと同じで、もし、それ以外にも存在するものが在るとするなら、そのものによって絶対者は存在する上で制限を受けており、その限り有限であることになってしまうからです。

ですから、絶対者の規定(Bestimmung)ないし概念(Begriff)として、この「自己内閉鎖した単体」が与えられることになるのですし、私達の誰もが、この定義は妥当であると承認できるのではないのでしょうか。

このような絶対者ないし絶対的存在についての考察は、周知の通り古代ギリシャ哲学にその淵源があります。パルメニデスは、「あるもののみがあると考えねばならぬ」とし、また「さらにまたあるものは分かつことができない。すべてが一様であるから」、更に「あるものは不生にして不滅であること。なぜならば、それは姿完全にして揺るがず また終わりなきものであるから またそれは、あったことなくあるだろうこともない。今あるのである 一挙にすべて」<sup>7</sup>と言っ

<sup>4</sup> die Wissenschaftslehre Zweiter Vortrag im Jahre 1804 vom 16. April bis 8. Juni, GA II, 8, PHB.284,

<sup>5</sup> die Anweisung zum seligen Leben, oder auch die Religionslehre, GA I, 9 PHB.234

<sup>6</sup> 存在は自己内閉鎖した単体である。das Sein ist durchaus ein in sich geschlossenes Singulum unmittelbaren legendigen Seins, das nie aus sich heraus kann, GA II, 8, S.242 PHB.284 S.160

<sup>7</sup> DIELS/KRANZ, FRAGMENTE DER VORSOKRATIKER, Band I herg von WEIDMANN, Unveränderte Nachdruck der 6. Auflage 1951 S.231f. ディールス・クランツ『ソクラテス以前哲学者断片集』別冊, 岩波書店, 1998年, 68頁

ています。フィヒテによる定義もこの延長上にあることは明らかでしょう。

さて、この絶対者の定義は、04 知識学の中での「より高次の実在論」(höherer Realismus) による到達点でした。どこまでも知の力に依拠して絶対者に迫ろうとする「観念論」が、その絶対的である知の力の絶頂においてさえ、如何にしても知の力によっては絶対者を概念把握 (Begreifen) できず、絶対に把握できないとまでは把握する絶対的概念把握<sup>8</sup>(das absolute Begreifen) を自身の限界とし、その限界に会して、その無力に倒れた後に、いわば概念の墓場の上に立ち昇る光<sup>9</sup>としての絶対者に貫かれることでやっと与えられた定義でした。

しかし、この定義をそのまま「 」に入れて、その全体を「絶対者はそれ自身の内に閉じた単体である」という一つの命題 (Satz) と見ると、途端にそれは、知が吐き出したものであるとできることから、「より高次の観念論」(höherer Idealismus) の産物と化します。フィヒテの言うように、実在論ないしより高次の実在論とは、その主張が提示されたこと、その主張の内容に出会ったものがそれを立てるしかないことが意識されると、その途端に実は覆面した観念論に他ならない<sup>10</sup> ことが明らかになります。

絶対知がその無力に倒れた後に、より高次の実在論の主張が展開されるのですが、絶対知がいわば自己を失って、絶対者の中に帰一し一体化して知の無化<sup>11</sup> ないし自己喪失の果てに、かの絶対者の定義を掴んできたのだとしても、その掴んだ内容が、このように、私達に対して提示されている以上は、知は単に絶対者の中に解消されて無に消え去ってしまったのではなかったのだということです。「絶対者のみが存在する」という命題を主張するその働き自身が、その主張の内容を裏切っているということです。その内容がその形式 (主張という側面) と齟齬をきたしているのです。つまりこの命題が提示されるという事態 (Sache) は、絶対者が在ると同時に絶対者が絶対者として (als<sup>12</sup>) も現に存在していること、即ちそれとして知られているのだということも合わせ表現しており、そこに存在と知との (存在していることとそのように知られてもいることとの) 二重構造が生じているのです。絶対者が存在する、しかも、それがそう主張されている限り、絶対者として (als) 存在してもいるのだとも言えるのです<sup>13</sup>。これは知の力により出来する事態 (Sache) なのではなく、絶対者が自身を顕現する<sup>14</sup> その生成 (Genesis) の現場に知が自身を空しくして臨在しているというまさに弁証法的 (dialektisch) な一個の事態 (Sache)

<sup>8</sup> GA II 8, S.34 PHB.284, S.21

<sup>9</sup> die Grabstätte des Begriffes, der am Lichte sich versuchen wollte GA II 8, S.120 PHB.284, S.81

<sup>10</sup> c.f. 「その根っこにおいて隠された観念論」GA II 8, S.224 PHB.284, S.148

<sup>11</sup> 無化 vernichten f.e. GA II 8, S.386 PHB.284 S.260

<sup>12</sup> この部分に限らず、この小論の立論全体が、フィヒテ独特の als の使い方、所謂「als 構造」に依拠しており、それを遂行することで成立しています。

<sup>13</sup> この als はフィヒテ中期以降の哲学の主要な術語の一つです。さらに、付け加えておくと、この二重構造が生じているという事態をもそれとして表現する私達は、この事態をも「 」に入れて見ている (als で捉えている) のであるから、更に重複する構造になっていることが分かります。知識学の叙述 (Darstellung) は、じつにこの構造を意識的に遂行し、追構成するものであるというのが、私の解釈です。この点については拙著『フィヒテ論攷』第7章、第8章 晃洋書房 の参照を乞います。

<sup>14</sup> Erscheinung: Sein ausser seinem Sein, entäussertes, GA II 13, S.57

であると、私達は解釈します。

どこまでも自身の力に依拠しようとする知は自己否定し、絶対者の前で滅却されなければなりません。その時、知を知として持続させる力は知の中にはもはや無いのです。そもそも知は知であって存在ではないのですから。知は空しく消え去るしかないところで、自己否定するないしは自己滅却するしかないのです。それと同時に、絶対者として絶対者が顕現する現場に知が立ち会うことができるのは、又「絶対者のみが存在する」という命題の内容を通徹（durchdringen）することができるのは、絶対者が絶対知の ist を支えていたからに他なりません。在ることも無いこともできる絶対的に自由な知が、現に存在する（da ist）ことができるのは、全く知の力によるのではなく、完全に絶対者に依存してのことであつたのです。そもそも知というものの成立のはじめから、絶対者は、知が現にあること（da ist）を支えていたのだし、知の da ist の ist として顕現していたのでもあつたことを同時に絶対知は自覚することになるのです。即ち、絶対知の自己否定の成立は、絶対者の顕現を見ることと同時に成立し、両者は表裏一体にあるということなのです。

絶対者と絶対知の間に成立するこの弁証法的な事態を、ヘーゲルならば、知が an und für sich に絶対知になると表現することでしょう。この事態の成立をもって、絶対者が現実には絶対者になる（sich verwirklichen）、an und für sich に絶対者になると表現するでしょう。

しかし私の解釈では、フィヒテの場合、知に生じるこれらの事態はどこまでも絶対知の側の事態に留まるのであって、それに絶対者は一切無関心（indifferent）であり、どこまでも単に光であり、絶対者で在り続けるだけです。絶対者は、絶対知がこの自覚に到達しようがしまいが、それには無関心に、そもそもの始めから常に in sich geschlossenes Singulum で在り続けていたのだし、この絶対知の自覚の後も変わらないし変わりようがないことを、絶対知は知なのです。むしろ、絶対知自身が現に存する（da ist）ことが絶対者の Da に他ならないことを、絶対知が確信することになるのです。この ist が、絶対知の絶対性を支えているのであり、知の普遍性と絶対性を支えるものであつたということを知るのです。

フィヒテにとって厳密な学たる知識学の中で描かれる絶対者はここまでです。何故ならば、学の叙述は、知らないし理性の働きの一つであり、その遂行に他ならず、それを絶対者の立場に立つて叙述することは、フィヒテのみならず私達の誰にとっても、不可能であるからです。これ以上に描くことは、隠喩（Metapher）を通してしかできません<sup>15</sup>し、厳密な叙述を要求する学としては、たとえばに魅力のある表現になるとしてもその隠喩に積極的な役割を認めることはできません。フィヒテは中期以降、隠喩を多用しますが、絶対者を指し示すには、又絶対者と絶対知との間に生成する弁証法的な事態を指し示すには、もはや概念語に依存することは不可能であり、使用する言語が隠喩となるしかないという事情もあるのですが、私達は、学の厳密な表現の理解の助けになるという側面に、隠喩の価値を見出すべきでしょう。ただし、通俗講演としての宗教

<sup>15</sup> 私は、この点に関して、例えばプラトンが善のアイデアを、洞窟の比喩を通して描くことに同じと考えています。

論では、隠喩は積極的な役割を果たすことができます。

さて、絶対知が自身を絶対者の *da* であることを自覚するに至ること、これは、絶対知の自己否定を通して実現する、絶対知と絶対者の連関の現実の生成 (*Genesis*) です。しかも、絶対者が絶対者として (*als*) も現に存在する場合の、この *als* の成立は、フィヒテが求め続けた**知の自由**を裏切るものであってはなりません。この *als* において、より高次の観念論としての知は自己否定をし自身を失うのだと言えますが、知は、その自己否定の果てにむしろ自身の本来の立場に翻る (*sich kehren*) ことができたのです。絶対知は、知と存在の間の間隙 (*Hiatus*<sup>16</sup>) ないし深淵 (*Abgrund*) に対して飲み込まれ消滅するかもしれないとの不安を持つ必要はそもそもなかったのであって、自己否定を通して逆にその深淵の奥底から湧出 (*entspringen*) してくる自己を常に見出すのです。軽々と深淵の上に跳躍する (*saltus*) 自身の生成の現場を見据えることになるのです。それを通して絶対者と絶対知との関係の *Wie* はつかめないままなのですが、その *Dass* を確信することはできるのです。

この確信はどこまでも知のものです。その限り知はどこまでも自由であると言えます。知はその成立の途端に無に消え去ることも可能なのであって、知の存在の根拠は知の中にはないのですが、知としてあることの根拠は自身以外の他の何ものにも依拠してはならず、その限り自由であるのです。この自由を「絶対者ですら監禁することはできない」<sup>17</sup> のです。又その一方で、絶対者はそのあるがままに絶対に一であり続けるのです。

## § 2 絶対知の構造 (絶対知と私達)

私達は次に、知識学のこの最高の到達点を、出来る限り生成的 (*genetisch*) に説明 (*erklären*) してみましょう。その為には、フィヒテが要求する通りに、私達にも、自身の知に翻って思惟する「エネルギー的な思惟」<sup>18</sup> (*energisches Denken*)」が要求されます。

さて、登り道の頂点において知の自己否定を通して見出された事態 (*Sache*) は、絶対者が自身を顕現するその現場に知が自身を空しくして臨在するということであったとしても、知にとって問題は残っています。絶対者しか存在しないという状況で、さて、知は、絶対者の内にあるのか、それとも外にあるのか。知は絶対者の外にあることはできません。もしそれなら、絶対者は限定を受けており、真に絶対者であることはできないでしょうから。また知は、絶対者の内にあることもできません。何故なら、その場合、絶対者の内に区別ないし、差異が存在することになり、絶対者は一なるものであることができず、真に絶対者であることはできないからです。それも知には明白ではないでしょうか。

<sup>16</sup> ein absoluter Hiatus im Wissen GA II , 6, S.171, PHB302 S.50 等。 私は、フィヒテの言うこの Hiatus は、シェリングやヤーコプペーメの言う深淵 (*Abgrund*) や無底 (*Ungrund*) に通じると考えています。

<sup>17</sup> GA II , 6, S. 322, PHB.302, S.224

<sup>18</sup> das scharfe Denken と呼ばれる。GA II , 8, S. 184, PHB.284, S.122 等。

先に紹介したパルメニデスは、この知と存在の両立の問題に関して「思惟することとあることとは同じである<sup>19</sup>」と言います。しかし、彼の文言で今に残されているのは断片だけですから、ここの思惟 (νοεῖν, Denken) ないし知 (Wissen) と存在 (εἶναι, Sein) との関係を今私達が取り上げようとしている文脈の通りに考えていたのかどうかは疑問ですし、また答えの求めようもありませんが、それでも、フィヒテのこの探求の仕方が「ロゴスに聞け」のヘラクレイトス、ソクラテスやプラトンの伝統に立った思弁の展開であることは、理解できましょう。そこで、私達もパルメニデスに倣って、絶対者と絶対知とは、端的に一であると主張することが出来るでしょうか。絶対者と絶対知は一であるといっても、その前に、絶対者と絶対知とが区別して立てられており、その上でその両者を一であると繋いでいるのであって、絶対者は絶対者であり、絶対知は絶対知であって、それぞれの本質 (was es ist, τὸ τι ἐν εἶναι) を持っている以上、やはり両者の区別は現に存在し続けており、問題は残ります。

ここから派生するもう一つ別の考えは、「絶対者のみが存在する」との主張は知が立てたものであって、その限り、それは知の中に留まっており、知の外なる絶対者に届くはずもないであろうが、むしろ、知の外に絶対者を求める必要などどこにもなく、かえってこの主張を立てる知の方向が、一切の最終根拠であり、真に絶対者であると言えるのではないか、との疑問も出てまいります<sup>20</sup>。後者は、04 知識学でフィヒテが取り上げた「より高次の観念論」の立場から出てきます。

実は、04 知識学の展開の中では、今の私達たちの議論の歩みと逆で、絶対者を知りたい、知を通して絶対者を現出したいと、どこまでも知の計らいに固執することによってはどうしても絶対者に辿り着けないことから、この「より高次の観念論」が廃棄され、「より高次の實在論」の立場に翻って、先の「絶対者は自己内閉鎖した単体である」との主張が確保されていたのですが、その後の所謂下り道における知識学の叙述の中においてすら、それでも、この嫌疑がしつこく私達に絡みついてきます。しかし、その責任はフィヒテの方ではなく、私達の方にあると、私は考えています。聴講者ないしは読者としての私達の知が、知識学の文言をまだひたすら聴従するだけという計らいを残して、フィヒテが要求する通りに、この計らいをも含めた私達の知全体がまだ倒れていなくて、一人一人が自身の内に絶対者の現出を目の当たりにすることができていないからです。これだけは、誰でもエネルギーに思惟することを通して、その生成 (Genesis) を自身の内で体現 (realisieren) するしかありません。そこを書かれた文字面だけをいくら追いかけても、読み込んで理解した気になっても、それだけではどうしようもありません。学の叙述の責任は、言葉 (概念語) の限界にまで私達を連れて行くということまでです。自身を一個の弁証法と化するかどうか、即ち自身の計らいの一切を捨て、そこから飛ぶかどうか、いわば月を

<sup>19</sup> τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι, DIELS/KRANZ, *FRAGMENTE DER VORSOKRATIKER*, Band I hrg. von WEIDMANN, Unveränderte Nachdruck der 6. Auflage, 1951, S.231. ディールス・クランツ『ソクラテス以前哲学者断片集』別冊, 岩波書店, 1998 年, 68 頁

<sup>20</sup> 『全知識学の基礎』は、この考え、この立場に立脚していたのだと私は解釈しています。この立場ですと、歴史上の事実としてそうだったのですが、理論上からも容易に無神論の嫌疑をかけられることになるのは理解できません。

さす指のその方向へ眼差しを転じて月を見るに至るかどうか、またプラトンの「洞窟の比喩」にあるように、真に洞窟の外にでて、本物の太陽の光に目が眩む体験をするかどうかは、どこまでも私達一人一人の知の営み、生の問題なのですから。

さて、絶対者と絶対知とが端的に一であるとするのが私達に許されないとするならば、そしてそもそも知にとって絶対者が超越であるのならば、絶対者は知をすら超越しているはずなのであって、私達は どうして、絶対者を超越であると知ることができたのでしょうか。私達が絶対者に言及できるということ、絶対者を求めるということすら、そもそも一個の矛盾であったのではないのでしょうか。かくして、この問題の探求を通して実に私達の知の存立の地盤すら疑問に化してしまいます。

そこで視点を変えて、このアポリアーの真っ只中にあってもがいている私達の今為している当の業、知らないし探求という働きに立ち戻って、その根本から見ることにしましょう。

さて、フィヒテにとって、知は知であるのみであって存在ではありません。また逆に存在は存在であるのみであって、知ではありません。ここでフィヒテの言う知は、明証性 (Evidenz) を持っている知であって、普遍的な知、一切の学の基礎となる知です。そして als 構造そのものをも写し、対自性を持つ自我性 (Ichheit) であり、その区分の観においてその自我が、私達 (Wir) 一人一人であるとされるものです<sup>21</sup>。従って、絶対者と絶対知の連関の問題は、絶対者と直面する私達一人一人の知と生の問題でもあるのです。但し、ここでの私達 (Wir) は普遍的な知に立脚する知としての私達なのであって、経験的な肉体を備えた Person としての私達一人一人でないことは勿論です。

そもそも知が真理を探究するというのは、どういう働きなのでしょう。有名な知のパラドックスに次の提題があります。「そもそも知っているのなら、知ろうとはしないはずだ。また知らないのなら、それを知ろうとすることさえ無いはずだ<sup>22</sup>。」探求するとは、もともと知と無知の中間にある者の行う全くの知でも全くの無知でもないという矛盾に満ちた行為なのです。プラトンは愛知 (Philosophia ; 知の探求 Philo + Sophia) を、エロースの営みであるとして、そのエロースを知と無知の間にあるものとして『饗宴』で描いています。また、この矛盾に付け加えて、もし知りたかったもの、例えば真理を求めているとして、真理に出会った場合、なにをもってそれ

<sup>21</sup> welches Ich wir nun auch, in der Aussicht auf eine Theilung in ihm Wir nennen können. GA II , 8, S. 230, PHB284 S.153

私達一人一人の今ここで働く個別的な知の働きが、普遍的な知のレベルに達しているという事態は、現代的な（所謂科学的な）思考に慣れている人には直ちには承服しがたいかも知れませんが、そもそもデカルトの cogito がそういうものであったのです。この cogito の確信 Gewißheit に依拠し、その上に「私が明晰判明に知りうるもののみを受け入れる」ことを原則として、普遍的な数学的な認識の根拠付けが為されるのです。デカルトの cogito が近代的科学的な思考の礎を築いたのだということを思い起こすと、科学万能主義をひけらかす現代人も、他方、普遍的な知の存在を疑う現代人も、足元を忘れすぎなのではないかとの危惧の念が湧いてきます。

<sup>22</sup> c.f. プラトン『饗宴』204A 『エウチデモス』275D 等



が真理であると私達は分かることができるのでしょうか。

このような哲学の伝統的な視点を持ちながらも、フィヒテにおける新展開は、絶対者と知と私達との関係を同時に視野に入れるところに開かれます。知識学は、絶対者に没入し、「絶対者のみが在る」と主張する限り、實在論であり、その主張をする知に翻ると直ちに観念論であるとも言えます。知識学の立脚点は、本来的にその両者をも越え出た所、両者の中間にあるのです<sup>23</sup>。哲学の正統に立脚していながら、この両者の分水嶺を歩むという孤独な道が知識学の道であり、その独創なのです。

この学の知の営みは、私達有限理性から絶対者への架橋の努力、ないし絶対者と私達有限理性との対話の遂行になるのですが、それに真摯に取り組むプラトンやフィヒテやヘーゲルが依拠し駆使するのが、弁証法（Dialektik, διαλεκτική）に他なりません。弁証法は、常にこのように、叙述されるもの（*ansich*, 絶対性）とそれを叙述（*Darstellung*）の対象として叙述する者（*für sich* でもあり *für uns* ないし *wir* でもある哲学者）及び聴従する者（*für uns*, *wir*）の三者の関係を軸に遂行されるものであるというのが、私の弁証法解釈であり、有限理性としての私達が絶対者と対話するには、そしてその対話を学として叙述するには、これ以外に方法がないというのが私の立場です。

さて、絶対者と絶対知の両立の問題に戻ります。この問題は、絶対者はこれこれであると、そう言っていること（*Sagen*）はいかにして（*Wie*）可能であるのかとの問題でした。これは、その命題とその命題を見つめている私達自身のことをも同時に考え合わせて始めて生じる間です。フィヒテによれば、私達は、知の力に依拠して、この矛盾の *Wie* を問いそれを事実上（*tatsächlich* に）解消することはできません<sup>24</sup>。むしろ絶対知はその頂点で自身の無力に倒れたのでした。しかしこの矛盾のその生成の現場を見据えることで、それを無力化することはできるのです。フィヒテが取ったのはこの方法でした。

04 知識学でこれらの矛盾の解決の為に、フィヒテが取った方法は、それら矛盾の *Wie* を問わずに、*Dass*（～という事）を立てよということでした。まず私達の直面する矛盾を事実として（*Dass* として）一端承認し、そこから、「それが可能であるべきならば、～でなければならない」との立論（*problematisches Soll*<sup>25</sup> : *Soll* ～, *muss* ～）を持って、事態の解明に向かおうとするのです。この方法は、議論全体を驚掴みにして議論することで、より高次のレベルに登ることを私達

<sup>23</sup> c.f. 04 知識学の第 8 講, 第 9 講等。

<sup>24</sup> フィヒテに比して、ヘーゲルの弁証法では、それを遂行し、事実上もそれを解消する立場に立脚していると言えるでしょう。但し、それには、叙述する立場（絶対主観）を余すところ無く対象化し尽くすことが可能でなければならない、また人間理性が神的悟性と一致することを受け入れるのでなければなりません。それは、フィヒテにとって不可能なことです。またフィヒテと共に私も異を唱えます。何故なら、絶対主観には、決して見られることはなく、常に「見る」(*Sehen*)の側に残り続ける側面が存するからです。叙述されたものとしての学（正確な生の青写真、ないし設計図）と私達の生とは異なるからです。この点に関しては拙著『フィヒテ論攷』第 7 章第 8 章の参照を願います。

<sup>25</sup> 私達に先行してこの仮言的 *Soll* を扱った優れた論文として、隈元 泰弘氏の『後期フィヒテにおける現象論の構造』33 頁～ 53 頁 フィヒテ研究第 12 号 2004 年 晃洋書房 を挙げておきます。

に強います。議論全体とそれのメタレベルの議論及び、両者に言及する哲学者の立場をも同時に議論すること、そしてその議論全体が聴講者なり読者との繋がりの中で行われていることをも明確に意識して議論する方法を採るということです。これが中期以降のフィヒテの知識学の叙述方法たる弁証法であり、学（反省構造）と生の両者を対象とする場合の知の全貌を描く唯一優れた方法<sup>26</sup>であるというのが、現在の私の確信です。

この方法により、フィヒテが掴んだ結論として、私達が提示できる命題は、先の §1 において私達自身の「エネルギー的な思惟」を経ずに示したものと同じです。変わるべくもありません。そしてこれは最後期の知識学においても変わることはありません。それは、「現象は端的に存在する、そしてその限りその現象の内に絶対者はそれ自身の内に存するその通りに現象する<sup>27</sup>」そして、この現象とは知に他なりません、「現象は神の現象である<sup>28</sup>」というものです。これを単なる概念把握による命題であると考え、私達は、フィヒテの真意を外します。フィヒテが要求するのは、「私達（聴講者ないし読者）」が、これらの命題の *Wie* を明らかに出来ない<sup>29</sup> けれども、その *Dass* の生成を、自己否定を通して弁証法的に自身の内に現出することです。この方法の実践を通して、私達は、そもそも知とはこの矛盾に出会って霧消してしまうものではなく、むしろこの矛盾に立脚して始めて成立するものであり、ここから出発しているのだということ（*dass*）を確信すること、それを私達一人一人が自身の知の生成の現場に翻って実現することが、知識学の真の完成<sup>30</sup> でありその叙述の要石なのです。この確信（*Gewißheit*）の中で、当初仮言的（*problematisch*）でしかなかったものが、確實（*gewiss*）なものに転じるのです。*Wie* から *Dass* への翻りを媒介するものは何も存しない様に、この *Dass* の仮言性（*Problematicität*）から確実性（*Gewißheit*）へと媒介するものも何も在りません。私達の知が、その足元を見るべく眼を転ずることを通して、*Wie* から *Dass* へ、*Dass* の仮言性から確実性へと何度も翻る（*sich kehren*）のです。フィヒテに倣って、絶対者と絶対知との関係を正しく洞察し、その関係を私達一人一人が生き抜かなければならないのです。それが可能となり、学が完成するのは生と学とが同時に与えられて現に生きている哲学者と私達の確信（*Gewißheit*）の中しかない、私は確信しています。この意味での知識学の完成を期待するからこそ、フィヒテは、いくらでも切り口を変えいくらでもスタイルを変え、知識学の名の下に何度も何度も異なる講演をし異なる叙述をすることができたのだし又そうする必要があったのだと、私は解釈しています。

<sup>26</sup> この方法はフィヒテによる独自の弁証法 *Dialektik* です。それは、論理とメタ論理を区別しその区別を固定する現代論理学の方法とは大きく異なっています。この立場からの方が、ゲーデルの言う不完全性定理の議論の進め方もよく理解できるし、その立論も驚嘆みにできると、私は考えています。あらゆる学の分野においても、無限を論じるには、その方法として弁証法を取るしかないのであって、集合論においても、なんらの制限無しに無限集合を取り扱うには、弁証法に依拠するしかない、私は考えています。

<sup>27</sup> Die Erscheinung ist, schlechtweg, u. insofern erscheint in ihr das absolute, wie es ist in ihm selber. GA II, 13 6, S.61

<sup>28</sup> Die Erscheinung ist Erschöpfung Gottes. GA II, 13 6, S.100

<sup>29</sup> この *Wie* を問い続けるのは、知の力に依拠し続ける観念論ないしより高次の観念論の立場でしかありません。

<sup>30</sup> フィヒテが「私達が知識学になる（*werden*）のでなければならない、知識学であり（*ist*）、知識学を行じる（*treiben*）のでなければならない」と言うのは、このことであると、私は理解しています。c.f. GA II, 6, S.141, PHB302, S.16

### § 3 絶対者についての学の命題と宗教論の命題

フィヒテにとって、絶対者はどこまでも光 (Licht) です。その光が、「現象が端的に存在する Die Erscheinung ist, schlechtweg」の ist であり、絶対知がその成立と同時に無に消えないように支えている ist であって、絶対的存在であるのです。それは、このように命題の中に als で取り込まれますが、しかし常にその背景に在って何処までも知と異なる存在でもあるのです。この光は、いわば一切を貫く無碍光です。

さて、このような無碍光としての絶対者を私達はどう受けとめればいいのでしょうか。ここで知はすでに絶対的概念把握の限界に達しているのですから、この光はもはや概念としてフィヒテにより提示されているのではありませんし、また私達もそれを概念把握 (Begreifen) することはできません。先の光の説明も概念として提示されたと解釈してはならないのです。絶対者は、概念による一切の術語付けを拒否し、絶対者としか言い様のないものであったのです。フィヒテが、絶対者を光や生そして愛 (Liebe) として積極的に説明してくるのは、知識学ではなく 06 宗教論の中ですが、それらの語は、絶対者を指し示す隠喩 (Metapher) でしかありませんし、言葉がもはや隠喩としての役割しか果たし得ないところに、出てきたということなのです。この光がある、それも眼 (Auge, フィヒテの使用するこの語も隠喩です) の中に溢れていること (Lichtzustand) によって私達はいろいろなモノを見ることができるのですが、私達は光そのものを見ているのではないのです。私達の眼がそれを分光し色 (区別のある世界) に変じたとしても、それは私達の側の事態であり、光は光であるだけなのです。フィヒテが、存在 (Sein) という語で第一に指し示したいのは、それが非知 (Nichtwissen) ということです。何らかの固定した対象物 (それをフィヒテは totes Sein と言います) をこの語のもとに想定してはなりません。Sein は ein verbales Sein<sup>31</sup> でなければならないとも言われます。

ここで、一つの喩えを提示することをお許し頂いて、「トルストイの夢」とそれへの私の解釈を紹介させて下さい。私達の議論も、喩えをもって表すのが相応しいところにさしかかっているのです。

トルストイは、次のような夢を紹介しています。ベッドに寝ていてふと目を開くと、部屋の中にあったはずの自分のベッドが、中空に浮かんでいるのを発見します。そしてよく見ると、ベッドは見通せない彼方から張られている何本かのロープの上に乗っかっているだけなのです。はらはらしている内にそのロープが次第に、一本ずつ消えていくのだそうです。やがてベッドも消えてしまうのですが、トルストイは、自分が落ちないようにそれらのロープにすがります。最後の一本が無くなったなら、落下するしかないだろうという恐怖の中、必死ですがるという夢です。さて、この夢において、ロープの全てが消えてしまうまで夢の中にいるとして、その時彼はどう

<sup>31</sup> Das Sein, von der Sprache indessen substantivisch genommen, kann nicht sein, verbaliter, esse, in actu, ohne unmittelbar im Leben Selber; aber es ist nur ein verbales Sein; GA II, 8, S. 231, PHB284 S.151

なるでしょうか。

中空に浮かぶ自分を支えるロープを手放しても、彼は中空から落ちることは決してない、というのが私の解釈です。なぜなら、彼は、絶対者に抱かれてそのまっ只中に居るのだからです。眼には何もないように見えるその中空そのものが絶対的存在であるということです。光に喩えられる存在とは、ここで中空という語で指されるものそのものであり、そういう存在、非知であり、そういう光そういう愛であって、私達の全体、知全体を常に包み込んでいるものなのです。当時のトルストイが、そこに想到していなかっただけのことなのです。彼は、自分の周りの世界（非我）に実在性を感じなくなっているから、自分の周りの世界（非我）が消え去ってしまい、このような中空に浮かんでいるということを夢に見てしまったのでしょう。それら非我は、自分やベッド（自分の身近にありまだ彼に実在性を感じさせるモノ）を支えることはできない。それはよい。しかしそれならば、いったい何が彼を真に無の内に消失しないように支えているのか、そこにまだ想到していないから、微かに残るモノとしてのロープを手放すと墜落してしまうと感じているのです。

フィヒテにとって、絶対者ないし絶対的存在とは、存在という語で普通想定されるような、感性的の単なる対象物に留まる固さを備えたものではないのです。また、知から規定（Bestimmung）を与えられ、その意味で固定されるような概念（Begriff）の単なる対象物に留まるものでもないのです。それは、一方で知にとって自身を飲み込みかねない間隙（ein absoluter Hiatus）であり、深淵（Abgrund）であり、逆に、知を貫き知を軽々と支えるものとして光（Licht）とも表現されるものです。そしてこれらの表現はどれも、絶対者ないし絶対的存在を指す概念と解されてはならず、単に隠喩として取り扱われるべきです。

そして、この隠喩の真意を体現する（realisieren）ことができる場所は、学と生とが同時に与えられている生ける知たる私達一人一人の内にしかないのです。そしてその隠喩が指し示す事態を体現（realisieren）し確信（Gewißheit）することができるのは、私達一人一人が、自身の知と生において、感性的であれ悟性的であれ一切の固定された対象から翻って自身に眼を向け返え、自身を知識学を貫く一個の弁証法と化し、絶対者に対峙し自己否定を通して、学の叙述において示された弁証法的な事態を自身の内に実現する場合のみ、まさに私達が一個の絶対知となる場合のみなのです。絶対知が絶対者の da であることを現実生きることを通して、私達一人一人が、これら弁証法的な事態の絶対的統一（die absolute Einheit）を生きる一個の実存（Existenz）となる場合のみなのです。

（ほんだとしお 神戸市立工業高等専門学校）

## das Absolte und Wir

Toshio HONDA

Das Absolute sei eigentlich Eins, unendlich und ewig, so behauptet ein alter griechischer Philosoph Parmenides. Fichte und wir selbst können diesen Satz für gültig halten. Es gibt uns aber noch einige Fragen. Wer sagt diese Behauptung? Besteht dieses Sagen in oder ausser dem Absoluten? Wenn es auch sowohl in und ausser dem Absoluten bestände, widerspräche das Sagen des Satzes dem Inhalt des Satzes.

Dieses Sagen stammt eigentlich aus dem Wissen. Dieses Wissen ist ein Fürsichsein und infolgedessen soll Ich heißen. In der Aussicht auf eine Teilung in ihm kann man es auch Wir nennen. Wie können dann beide das Absolute und Wir ohne Widerspruch zusammen bestehen? Nur Fichte antwortete darauf.

In der dialektische Darstellung Fichtes bekommt jeder Term eine neue Bedeutung. Das absolute Sein heißt einerseits kein totes objektives Sein sondern ein verbales Sein und Licht. Wir heißt andererseits kein Person sondern die Ichheit, das Fürsichsein und die Erscheinung (Dasein) des Absoluten.

Das Ich **ist** schlechtweg für sich selbst. Das Absolute erscheint dem Ich unmittelbar durch dieses **ist**. Das Ich ist die Erscheinung des Absoluten. Man kann normalerweise nie begreifen, **wie** das Ich aus dem Absoluten entspringt. Man kann aber nur zuschauen, **dass** das Ich aus dem Absoluten entspringt. Nachdem es wirklich zugeschaut wird, wird es uns klar, dass man jeden Term, wie Licht, Hiatus etwa für eine Metapher halten soll. Die dargestellte Wissenschaftslehre kann nur uns bis zum Ort herbeiführen, wo diese Sache sich genetisiert. Jedes Wir (Leser und Zuhörer) allein kann und soll diese genetische Sache in uns selber zuschauen und in unserer Gewißheit realisieren.

「キーワード」

Dass, dialektische Darstellung, ein verbales Sein, Licht, Metapher

こと  
事

弁証法による叙述

動詞的存在

光

隱喩